61e ANNÉE (7e SÉRIE) N° 15 12 AVRIL 1951

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Codirecteur

La Doctrine du Mariage chez les chrétiens non-catholiques

Un abonné nous a demandé de préciser la doctrine des protestants et des orthodoxes sur le mariage. On s'efforcera de répondre succinctement à son désir. Mais il s'apercevra vite qu'il serait préférable de parler de « doctrines » (au pluriel), nos frères séparés étant fort loin de s'entendre entre eux sur le sujet.

I. — OPINIONS PROTESTANTES

1. — *Luther.* — Si Luther a eu d'excellentes paroles pour célébrer le mariage, la vie de famille, les obligations familiales, les humbles devoirs de chaque jour, devoirs du père, de la mère, des enfants, il a cependant considéré l'union matrimoniale sous un aspect totalement différent de la conception catholique. Le mariage n'est plus pour lui un état social, divin dans son origine, auréolé par le Christ de la dignité sacramentelle ; c'est un état purement naturel, individuel, répondant à des exigences physiologiques incoercibles. La profonde corruption apportée à la nature humaine par le péché originel montre bien que le mariage n'est qu'un remède permettant de céder honnêtement à la concupiscence. Dans l'étude très fouillée qu'il a donnée au *D.T.C.* [1], M. Pasquier montre, textes à l'appui, les trois points sur lequels Luther se sépare ouvertement de la doctrine catholique : le devoir conjugal ne peut être rempli qu'en péchant ; cependant le mariage est nécessaire et obligatoire et, puisque le mariage a pour but l'assouvissement d'instincts sexuels indomptables, il faut en sacrifier l'indissolubilité [2].

Dans son *Sermon sur le mariage* (1522), Luther énumère trois cas de divorce légitime : impuissance, adultère, refus du devoir conjugal. Dans le cas d'impuissance du mari, la femme est autorisée à s'unir en mariage secret à un autre ou encore, tout en demeurant avec l'impuissant, à demander à un autre les enfants qu'elle ne peut avoir du premier [3]. Dans le cas d'adultère, la partie innocente peut se remarier, le coupable pourra s'enfuir à l'étranger et y contracter un autre mariage s'il ne peut rester continent [4]. Enfin le refus du devoir conjugal de la part de la femme autorise le mari à s'en séparer et à s'attacher à une autre [5].

L'année suivante (1523), Luther ajoute deux autres cas : diversité de religion (qu'il justifie par I Cor., VII, 15), incompatibilité d'humeur. Ce dernier cas de divorce se justifie par la même raison fondamentale : impossibilité de vivre dans la continence [6].

L'unité du mariage est sacrifiée par Luther dans l'affaire de Carlstadt (1524), mais surtout dans le cas d'Henri VIII et dans celui du landgrave de Hesse. Cas isolés et dont on ne peut tirer une doctrine.

2. — *Calvin* possède une doctrine plus ferme [7]. — Deux points sont à mettre en relief. Tout d'abord, le mariage ne saurait être un sacrement. C'est une ordonnance de Dieu, bonne et sainte. mais nullement un sacrement, car il n'est point « une cérémonie extérieure ordonnée de Dieu pour confirmer quelque promesse ». C'est par un véritable contresens sur Eph., V, 28-32 [8], que l'Eglise catholique a fait du mariage un sacrement. Ensuite, faisant du mariage un sacrement, l'Eglise commet un abus de pouvoir en s'en réservant la législation et la juridiction. Elle se contredit elle-même en interdisant à ses prêtres un sacrement et en voyant dans l'union charnelle à la fois une immondice et un signe de l'union du Christ et de son Eglise.

Contrairement à Luther, Calvin exalte le caractère religieux du mariage ; « ce lien le plus sacré que Dieu ait mis entre nous est du mari et de la femme » ; il condamne la polygamie au nom des Ecritures et explique le cas des patriarches par une concession divine [9]. Toutefois l'Eglise catholique a tort d'interdire à un homme qui répudie sa femme pour cause d'adultère d'en prendre une autre [10].

Calvin admet donc le divorce en cas d'adultère, avec la possibilité, pour la partie innocente, de contracter un nouveau mariage.

3. — *Mélanchthon.* — C'est en repoussant l'idée d'une chasteté absolue dans l'état religieux que

[1] Art. *Luther*, dans *D.T.C.*, IX, 1146-1335 ; — Luther et le le mariage, 1276-1283.

[2] Voir Pasquier, *art. cit.*, col. 1278 - 1280. — Chez Luther : le caractère radicalement mauvais de l'acte conjugal, *Sur les vœux monastiques*, Œuvres, édit. de Weimar, t. VIII, 654 ; *Sermon sur le mariage*, W., x *b*, 276, 304. — Mariage, nécessité imposée par la nature, *A la noblesse chrétienne* (1520), W., VI, 442 ; *Sermon sur le mariage*, W., x *b*, 276. Cf. t. XII, 113.

[3] Les textes dans *Captivité de Babylone*, W., VI, 558 , *Sermon sur le mariage*, W., x *b*, 279.

[4] Textes dans *Sermon sur le mariage*, W., x *b*, 287-89.

[5] Référence au même *Sermon*, 290-291.

[6] Voir Pasquier, *art. cit.*, col. 1281.

[7] Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, l. IV, c. 19, n. 34-37 ; *Corpus reform.*, XXXII, p. 1121-25.

[8] Calvin revient sur ce contre-sens dans son commentaire sur l'épître aux Ephésiens, *Corpus reform.*, LXXIX. p 227.

[9] Commentaire sur la Genèse, IV, 10 ; *Corpus reform*, XXIII, p. 99.

[10] *Instit. chrét.*, *loc. cit.*, n. 34.

Mélanchthon fait l'éloge de la chasteté conjugale dans le mariage. Le célibat est contre l'ordre divin : le mariage est un état saint et sanctifiant, et « Dieu veut que nous vivions dans le mariage pour que nous puissions comprendre la chasteté » [1]. Il est à remarquer que d'une édition à l'autre des *Loci communes*, Mélanchthon a varié au sujet du mariage comme sacrement. Il rejette cette dénomination en 1521 : *nuptias non in hoc instituit Deus ut essent proprium gratiæ signum* (Ia ætas). En 1535, dans la deuxième édition, il écrit : *hoc modo et matrimonium sacramentum est, quia est res externa, ornata verbo Dei et promissionibus.* A la troisième édition (1552), il apporte plus de nuances : *Si non tantum ad cæremonias, sed etiam ad opera moralia accommodabitur nomen sacramenti, poterit etiam conjugium dici sacramentum* [2]. Toutefois, dans le *De Conjugio*, cité en premier lieu, Mélanchthon appelle le mariage *indissolubilis conjunctio* [3]

Au fond, sa doctrine sur le mariage est négative.

4. — *Canonistes de la Réforme.* — Dans son article *Mariage* du *D.T.C.*, M. Le Bras résume la position doctrinale des canonistes de la Réforme [4], notamment de Basile Monner dans ses deux ouvrages, *De matrimonio, De clandestinis conjugiis* (Iéna, 1604).

En interdisant le mariage aux clercs, l'Eglise romaine va contre le droit naturel et contre le droit divin. Mais si le mariage a une fonction très élevée, il n'est point, pour autant, un sacrement, ni une chose spirituelle : il ne confère point la grâce, il est commun à tous les hommes et, si Dieu l'a institué, c'est au même titre que les magistratures... (Aussi) les causes matrimoniales n'appartiennent point aux juridictions ecclésiastiques et le pape n'a point le droit, par ses constitutions, de réglementer le mariage ou d'accorder des dispenses.

Après avoir indiqué que le consentement des parents est nécessaire pour éviter les mariages clandestins, Monner condamne nettement la polygamie mais

le divorce est admis dans cinq cas principaux (outre quelques cas secondaires) : adultère, *desertio malitiosa*, impuissance, apostasie ou hérésie, sévices, inconduite de la femme antérieure au mariage. Dans tous ces cas — et il convient de noter que certains réformés n'admettent que les deux premiers — il y a véritablement divorce et non point simple séparation de corps : la partie qui obtient la rupture du lien peut se remarier. L'abandon malicieux... est un des cas sur lesquels insistent volontiers les réformateurs et ils s'appuient notamment sur I Cor., VII, 15, *Si infidelis discesserit*... La définition de l'hérésie englobe tous ceux qui ne pratiquent pas la vraie doctrine de Jésus-Christ, c'est-à-dire nombre de « papistes » (col. 2227).

5. — *Zwingli.* — Le réformateur suisse, plus réservé que Luther, ne diffère cependant pas essentiellement de lui dans sa doctrine du mariage. Il nie, lui aussi, que le mariage soit un sacrement. Il refuse en conséquence à l'Eglise toute juridiction sur les causes matrimoniales et les abandonne au pouvoir civil. Le célibat ecclésiastique, éminent en théorie, est monstrueux en pratique. Enfin, voici les trois thèses relatives au mariage (Dispute de Zurich de 1523) [5] :

Th. 28 : Tout ce que Dieu ne défend pas et permet se fait à bon droit. Cela prouve que le mariage convient à tous également.

Th. 29 : Ceux que l'on nomme vulgairement ecclésiastiques ou spirituels (*geistlich*) pèchent si, s'étant aperçu que Dieu leur a refusé la chasteté, ils ne prennent pas femme et ne se marient pas.

Th. 30 : Ceux qui font vœu de chasteté sont les esclaves d'une folle présomption et d'une arrogance puérile. Donc ceux qui exigent ou acceptent de tels vœux se conduisent indignement envers l'homme pieux.

6. — *Anglicanisme.* — Bien des points communs avec Luther, quoique formulés sans radicalisme outrancier. Le mariage n'est pas un sacrement, mais doit être rangé parmi « les états de vie autorisés dans les Ecritures » (art. 25). Aussi, tout comme les réformateurs, l'anglicanisme ne reconnaît à l'Eglise aucune juridiction en matière matrimoniale. C'est donc au pouvoir civil d'établir les cas de nullité ou de divorce. Sur deux points, l'anglicanisme se sépare de Luther : il demeure étranger à certaines autorisations de bigamie accordées par les réformateurs ; il n'exclut pas le célibat des prêtres : le mariage leur est simplement *permis* [6].

Mais depuis le mouvement d'Oxford un certain revirement s'est produit :

Chez les *anglo-catholiques*,

le mariage reprend sa place parmi les rites sacramentels. W. Knox reconnaît qu'il était convenable qu'un fait aussi important que le mariage fût l'objet de mesures de prévoyance de la part de la religion chrétienne. La virginité est un idéal qui exige une vocation spéciale. Mais le mariage est la situation normale ; l'entrée en cet état est entourée des sanctions sacramentelles de l'Eglise. Il n'y a pas de forme définie pour la sanction et la bénédiction de l'Eglise. L'élément extérieur est constitué par la présence, devant le prêtre qui représente le corps des chrétiens, des deux conjoints, qui prennent solennellement les obligations du mariage chrétien et reçoivent la bénédiction de l'Eglise.

Le mariage ne peut être dissous ; seule la séparation peut être autorisée en certains cas, mais sans remariage [7].

Dans *l'Eglise officielle*, attitude mitigée :

Après avoir affirmé, d'après l'enseignement de Notre-Seigneur, l'indissolubilité du mariage, la conférence de Lambeth, en 1920, revendique pour une Eglise nationale ou régionale, le droit d'admettre le divorce en cas d'adultère. D'une part, on déclare que l'Eglise doit maintenir ses propres lois ; d'autre part, on laisse l'Etat légiférer à son gré, sans oser faire au clergé un devoir d'une attitude intransigeante.

Précisément, en juillet 1920, par 49 voix de majorité, la Chambre des Lords votait une loi qui, étendant les libertés déjà connues, accordait le divorce dans trois cas nouveaux : sévices, ivrognerie habituelle, abandon du domicile conjugal [8].

[1] Voir *De conjugio*, *Corpus reform.*, XII, p. 127.

[2] Prima ætas, *Corpus reform.*, XXI, p. 211 ; 2a ætas, p. 470 ; 3a ætas, p. 849.

[3] *De conjugio*, p. 130.

[4] Art. *Mariage*, dans *D.T.C.*, IX, « La doctrine du mariage chez les théologiens et les canonistes depuis l'an mille », col. 2123-2317 : « les canonistes de la Réforme », col. 2227-28.

[5] Voir *D.T.C.*, art. *Réforme* (L. Cristiani), t. XIII, col. 2094-2095. — La traduction de la thèse 30 est prise à l'art. *Zwingli*, t. XV, col. 3738-39.

[6] *D.T.C.*, art. *Réforme* (L. Cristiani), col. 2096.

[7] *D.T.C.*, art. *Puseyisme et Ritualisme* (L. Marchal), t. XIII, col. 1421.

[8] *D.A.F.C.* (d'Alès), art. *Réforme, Anglicanisme moderne* (A. d'Alès), t. IV, col. 721.

7. — On saisit, dans le mouvement protestant du XIX[e] siècle, un certain regret des concessions excessives faites par les luthériens de jadis, surtout dans les milieux calvinistes. Sans pour autant, bien entendu, renier la position fondamentale du protestantisme. *L'encyclopédie des sciences religieuses* de Lichtenberger [9], sous la signature de Ch. Bois, a publié sur le mariage une étude suggestive à cet égard.

Toujours le principe de la sécularisation du mariage et, en conséquence, la négation de sa qualité de sacrement : « Le mariage est une institution naturelle et *essentiellement humaine* » (p. 699). — « L'Etat a (donc) le droit et le devoir de proclamer les lois qui lui paraissent exigées par la justice et par l'intérêt général » (p. 700). On ajoute bien qu'il ne s'agit que d'une réglementation des effets civils du mariage ; mais puisque celui-ci est une institution « essentiellement humaine », la réglementation ne peut pas ne pas porter sur le lien conjugal lui-même. La porte reste donc ouverte au divorce et à la dissolution humaine du mariage.

Mais c'est Jésus-Christ lui-même qui a ouvert cette porte. « Jésus-Christ, nous dit-on, permet le divorce en un seul cas, celui de l'adultère (Math., XIX, 9). L'ancienne Loi punissait l'adultère de mort ; Jésus remplace la lapidation par le divorce » (p. 701). Et qu'on ne dise pas que Jésus interdit au conjoint innocent de contracter une nouvelle union ; il le lui permet au contraire du moment qu'il l'autorise à répudier l'autre conjoint coupable d'infidélité (p. 701), mais il ne permet pas au coupable répudié de contrater une nouvelle union. Les Eglises protestantes, dès le commencement, reconnurent dans ce cas la possibilité non seulement de la séparation, mais du divorce (art. de Smalkalde, appendice, Calvin).

Mais en admettant le divorce pour d'autres cas que l'adultère, elles se placèrent, elles aussi — l'aveu est à retenir — « en dehors de l'enseignement de Jésus-Christ ». Pour justifier cette attitude, leurs théologiens affirment que « Jésus-Christ s'est servi d'un cas particulier pour illustrer une idée générale ». Jésus-Christ désignerait ici par adultère tout ce qui est la négation du mariage dans son essence. Il condamne, certes, « le divorce facile, capricieux, fréquent » ; mais il autorise « le divorce rare et justifié, pour tous les cas où s'est déjà produit dans les cœurs et dans les faits la rupture du lien conjugal en son essence » (p. 702). Et l'on cite en exemple : les attentats à la vie, la *desertio malitiosa*.

L'auteur de l'article constate avec une pointe de regret que « la porte était ouverte » :

D'autres causes passèrent, introduites soit par les législateurs, soit par les théologiens et l'on admit comme motifs légitimes de divorce le changement de religion de l'une des parties, l'incompatibilité d'humeur, la stérilité, une maladie répugnante et incurable, une condamnation infamante, etc. (p. 703).

On ne voit plus, une fois entré en cette voie, quelles limites pourraient être fixées au divorce. — On pourrait répondre à l'auteur qui formule cette constatation déplorable que le protestantisme luimême, en ce qu'il a de plus authentique et de plus officiel, a ouvert lui-même la voie en décrétant que le mariage n'est pas un sacrement, mais une institution *essentiellement humaine*.

8. — *Une réaction récente dans le canton de Vaud.* — Nous cueillons cette information intéressante dans les *Ephemerides theologicæ lovanienses* [10].

Le Synode de l'Eglise Nationale Protestante du canton de Vaud a tenu vendredi 9 décembre (1949) une importante séance consacrée au problème du *remariage religieux des divorcés...*

Deux thèses se trouvèrent en présence : celle de la commission (de juristes et de pasteurs) et celle de 34 pasteurs exprimant leur opinion par un message spécial. La Commission, tout en reconnaissant que « tout divorce qui rompt le lien matrimonial est une conséquence du péché » et que « l'Eglise, par ses pasteurs, fera tous ses efforts pour sauvegarder les liens du mariage et pour aider les époux dans leurs difficultés », arriva à la conclusion que « l'Eglise n'a pas de permission à donner relativement au divorce et que, quoique le mariage soit indissoluble en principe, elle ne saurait exclure absolument le mariage d'époux divorcés ».

Par contre, 34 ministres protestants qui exprimèrent leur opinion par une pétition présentée par M. le pasteur Barillier, de Wufflens, firent connaître, contre la Commission, leur opposition irréductible et absolue à toute cérémonie de bénédiction nuptiale accordée à un remariage de divorcés. « Etant donné, proclamèrent-ils, la netteté des déclarations de l'Ecriture sur la sainteté et le caractère indissoluble des liens conjugaux, l'Eglise commet une grave erreur en sanctionnant de tels mariages par son ministère ». Ils ajoutèrent que, selon eux, il s'agit là « d'une question de fidélité à un principe qui ne souffre aucune espèce d'entorse ».

Soutenue par MM. les pasteurs A. Thomas, de Lousy, et R. Bergier, de Montreux, la pétition des 34 ministres protestants fut combattue par la commission au nom de laquelle intervinrent MM. les pasteurs Edmond Grin et Henri Germond, professeur à la Faculté de Théologie de l'Université de Lausanne. M. Grin fit observer que l'Eglise réformée de France venait de faire dans ce domaine l'expérience qu'une attitude intransigeante est pour ainsi dire impossible, c'est-à-dire que l'Eglise doit nécessairement prévoir des cas particuliers.

A la suite d'un long et passionnant débat, le Synode décida de ne pas dicter au corps pastoral une attitude uniforme ; mais il vota diverses modifications à introduire dans le règlement ecclésiastique. Les dispositions qui concernent le remariage des divorcés ont la teneur suivante :

Lorsqu'un ou des divorcés sollicitent une cérémonie religieuse à l'occasion de leur mariage, le pasteur se renseignera sur les circonstances et les conditions du divorce auprès de ses collègues qui peuvent en être informés. Il s'assurera, dans la mesure de ses moyens, de la sincérité des promesses que les futurs époux sont appelés à faire et éventuellement de la convenance d'une cérémonie religieuse.

Lorsqu'un pasteur estime, par motif de conscience, ne pas pouvoir présider une cérémonie nuptiale, il a le devoir d'avertir immédiatement les époux, et il ne peut s'opposer à ce que, dans l'un ou l'autre des temples de sa paroisse, un autre membre du corps pastoral préside cette cérémonie.

Nous n'ajouterons rien à ce texte qui, par luimême, montre clairement comment l'Eglise protestante, abandonnant en fait le principe révélé concernant l'indissolubilité du sacrement de mariage, une fois le mariage consommé, se heurte à des difficultés sans nom et ne recule pas devant des attitudes contradictoires.

9 *Encyclopédie des sciences religieuses*, t. VIII, p. 699-704.

10 Fascicule de Janvier-Juin 1950, p. 331-332.

II. — VARIATIONS ORTHODOXES

La presque unanimité des théologiens orthodoxes considèrent le mariage comme l'un des sept sacrements institués par Jésus-Christ. Ils sont, en cela, en parfaite communion de foi avec l'Eglise romaine. Mais, sur ce fonds commun, que de variations ! Nous n'insisterons pas sur la conception d'un certain nombre d'auteurs qui voient dans la bénédiction du prêtre la forme du sacrement. Venons immédiatement au point délicat : l'indissolubilité du mariage, qui, chez les Orientaux, apparaît bien fragile. Le P. Jugie a exposé les sentiments des théologiens et des canonistes byzantins dans sa *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. III, p. 459-67 et, parallèlement, dans le *D.T.C.*, art. *Mariage dans l'Eglise gréco-russe*, t. IX, col. 2323-2331. On se contentera ici de résumer cet exposé.

* *

1. — *Indications générales*. — Un très petit nombre de théologiens orthodoxes maintiennent la doctrine catholique de l'indissolubilité absolue du mariage. Le P. Jugie cite Mélèce Syrigos († 1667), correcteur et traducteur en grec de la Confession de Moghila. La plupart des auteurs, s'appuyant comme les protestants sur Matth., V, 32, XIX, 9, indiquent, comme *unique cause* de divorce légitime, l'adultère de l'un ou l'autre conjoint. D'autres plus sincères peut-être, reconnaissent que l'Eglise orientale dissout le mariage pour des *causes graves*. Mais ces causes graves « sont si nombreuses et si circonstanciées que la propriété d'indissolubilité attribuée par les dogmatistes au mariage chrétien n'apparaît plus qu'une vaine étiquette » (*art. cit.*, col. 2325).

La pratique remonte très haut dans l'histoire de l'Eglise orientale. Les causes légales de divorce, marquées dans la novelle CXVII de l'empereur Justinien (542) sont passées dans le *nomocanon* de l'Eglise byzantine et, au IXe siècle étaient sa règle officielle pour toutes les causes relatives au divorce.

Outre l'impuissance naturelle et l'entrée en religion des deux conjoints, ces causes sont au nombre de six : 1° Le cas du complot contre l'Etat : si la femme vient à en avoir connaissance et ne le dit pas à son mari, celui-ci peut demander la rupture du mariage. Le même droit est accordé à la femme, si le mari a été complice du complot, ou si, l'ayant connu, il ne l'a pas dénoncé ; 2° l'adultère de la femme prouvé juridiquement. Le mari adultère n'est que puni ; mais s'il cherche sciemment à dresser des embûches à la vertu de sa femme pour la faire tomber dans l'adultère, la femme a recours contre lui et peut demander le divorce ; 3° le cas d'attentat à la vie d'un des conjoints par l'autre, ou simplement, l'attentat de la part d'un tiers connu par l'un d'eux et non manifesté par lui ; 4° si la femme va banqueter ou se baigner avec des étrangers contre l'assentiment du mari et si le mari accuse faussement sa femme d'adultère ; 5° si la femme, à l'insu ou contre l'assentiment du mari, va assister à des spectacles, courses de chevaux, chasses, et si le mari vit en concubinage patent avec une autre, soit dans la même maison, soit dans la même ville, et ne se corrige pas après deux avertissements faits par les parents de la femme ou par d'autres ; 6° quand l'un des conjoints reste en captivité pendant un certain temps, ἐπὶ τινὰ χρόνον. Le temps est fixé à cinq ans dans la *Nomocanon* des quatorze titres. C'est le délai qui a été généralement adopté [1].

[1] Voir art. *Justinien*, dans *D.T.C.*, VIII, 2288-2289.

Mais Justinien fut dépassé par la législation postérieure. Entre la fin du IXe siècle et 1453, de nouveaux cas de divorce furent envisagés et promulgués. Voici les principales causes, étudiées en détail par le canoniste russe I. Sokolov [2] :

1° Défloraison de l'épouse antérieure au mariage et manifestée par le mari, aussitôt qu'il s'en est aperçu ; — 2° Sodomie du mari... ; — 3° Haine de la femme à l'égard de son mari pour injures graves et mauvais traitements ; haine du mari pour sa femme, en raison de défauts physiques cachés à dessein avant le mariage ; haine réciproque implacable, provoquée par des soupçons d'infidélité ou d'autres motifs, et rendant la cohabitation intolérable et dangereuse (cas reconnus suffisants par plusieurs décisions des patriarches de Constantinople du XIVe siècle) ; — 4° Avortement provoqué par la femme en haine de son mari (cas introduit par Léon le Sage et inséré dans l'*Hexabiblos* d'Harménopoulos) ; — 5° L'absence de l'un des conjoints pendant cinq ans, sans qu'il donne de ses nouvelles (décret du patriarche Manuel II (1244-1255) ; — 6° L'entrée en religion de l'un des conjoints, même après que le mariage a été consommé : celui des époux qui reste dans le siècle peut contracter un nouveau mariage, après le temps fixé pour la probation de celui qui revêt l'habit monastique... ; — 7° La folie du mari persistant pendant trois ans, et la folie de la femme pendant cinq ans (cause introduite par Léon le Sage et retenue par Harménopoulos, malgré la réponse contraire de Timothée d'Alexandrie, et par le *nomocanon* (tit. XIII, c. 30) ; — 8° Apostasie de l'un des conjoints ou son passage à une secte hérétique (Novelle CXII de Léon le Sage ; décrets des patriarches Théodote et Matthieu; réponse de Démétrius Chomaténus) ; — 9° Parenté spirituelle provenant de la tenue de son propre enfant sur les fonts baptismaux... [3].

Les variations ne sont pas terminées. A partir du XVIe siècle, non seulement ces causes sont acceptées dans la pratique du patriarcat de Constantinople, mais de nouveaux motifs de dissolution sont admis. Les voici :

1° Toute maladie grave de l'âme et du corps survenant à l'un des conjoints, par exemple la paralysie, la cécité, l'ozène, l'impuissance de la femme à s'acquitter de ses devoirs de mère ou d'épouse, surtout si le mari consent au divorce ; — 2° Grave incompatibilité d'humeur, το ἀσυμβίβαστον τόυ χαρακτῆρος ; — 3° Abandon de l'un des conjoints par l'autre, pendant trois ans et moins ; — 4° Crime commis par l'un des conjoints et sa condamnation à une peine infamante ; — 5° On trouve même le divorce par mutuel consentement accordé par le patriarche œcuménique « pour des raisons dont il se déclare seul juge » [4].

[2] La dissertation de Sokolov a été publiée dans la *Lecture chrétienne* d'octobre 1909 à décembre 1910, sous le titre : *Les causes de divorce à Byzance du IXe au XVe siècle*.

[3] M. Jugie, *art. cit.*, col. 2325-2326.

[4] Id., *ibid.*, col. 2326. — Il est à remarquer que la question du divorce n'a pas été soulevée au concile de Florence ; ou plutôt elle ne se posa qu'après la signature du décret d'union. « On demanda aux Grecs : *quare conjugia dirimant, dicente Domino :* QUOS DEUS CONJUNXIT, HOMO NON SEPARET. Ils n'arrivèrent pas à donner une réponse satisfaisante et leur empereur leur défendit d'entamer là-dessus une controverse. Le pape ne put qu'esquisser une timide protestation et déclarer qu'il y a là un abus à corriger (Jugie, *art. cit.*, col. 2324).

Déjà, à Lyon, en 1274, on ne parla pas du divorce. La profession de foi de Michel Paléologue dit simplement, « qu'une fois le mariage légitime rompu par la mort de l'un des époux, les deuxièmes et troisièmes noces sont permises » (Denz.-Bann., n. 465). — Au concile de Trente, les Pères paraissent croire que les Orientaux ne dissolvent le mariage que pour cause d'adultère : ils for-

2. — *Réaction de Pierre le Grand en Russie.* — Avant Pierre le Grand, le divorce se pratiquait en Russie selon les règles byzantines, avec toutefois certaines particularités. Ainsi étaient considérés comme motifs suffisants de dissolution du lien matrimonial la dilapidation de la fortune de la femme par le mari, le crime de bestialité, la stérilité de la femme ; mais était rejeté le divorce pour cause de maladie survenant après le mariage. Par ailleurs un grave abus s'était introduit en Moscovie : tout prêtre pouvait délivrer aux époux qui le désiraient un billet de divorce et tout higoumène pouvait vouer à la vie religieuse l'un des conjoints en lui coupant les cheveux si l'autre, en signe de consentement, présentait les ciseaux pour l'opération et souvent c'était le mari qui les présentait pour se débarrasser d'une épouse qui avait cessé de plaire et protestait inutilement. Et même le divorce par mutuel consentement, entouré de quelques formalités, était accepté [5].

Pierre le Grand (1682-1725) s'employa à faire disparaître la plupart de ces abus. Le nombre des cas de divorce fut considérablement réduit. Avant la guerre de 1914-18, on acceptait trois causes principales en dehors du recours toujours possible au tsar :

1° L'adultère de l'un des conjoints juridiquement prouvé ; — 2° Une absence de cinq ans sans aucune nouvelle ; — 3° Le bannissement en Sibérie, dont la loi distinguait trois espèces : condamnation aux travaux forcés, colons, exilés pour la vie. Le banni et son conjoint pouvaient, chacun de son côté, faire une instance en divorce, suivant les prescriptions spéciales établies pour chaque cas...

En fait, le motif de divorce qui intervenait le plus fréquemment en Russie, avant la guerre (de 1914) était celui de l'*absence sans nouvelles*. Chaque semaine, les *Tserkovnyia Viédomosti*, organe du Saint-Synode, publiaient dans leurs pages d'annonces une trentaine de demandes de divorce appuyées sur ce seul motif [6].

3. — *En dehors de la Russie : a) Eglises slaves :* — Les Eglises bulgare, serbe et roumaine (orthodoxes) gardent à peu près la même discipline que le patriarcat œcuménique. La *Revue catholique des Eglises* donne quelques indications complémentaires en ce qui concerne les Bulgares. D'après la loi du 21 mars 1897, outre le cas d'adultère proprement dit, voici les causes prévues : « Une absence de 4 ans de la part du mari, qui ne donne pas de ses nouvelles ou qui ne pourvoit pas à la subsistance de son épouse ; la dilapidation de la fortune familiale par l'un des conjoints s'adonnant au vice de l'ivrognerie ; les voies de fait ou menaces de mort entre conjoints ; la sodomie du mari : une maladie incurable survenant après le mariage, comme la folie, l'épilepsie, l'idiotisme, et la syphilis, la condamnation publique et déshonorante de l'un des conjoints pour vol, débauche ou meurtre, le refus obstiné de l'épouse, qui s'est séparée sans raison plausible du mari, de reprendre la vie commune, après trois ans écoulés [7].

b) Chez les *Nestoriens*, la discipline primitive était sévère. Au VI^e siècle (synode du catholicos Mar Jesuyahb I^er, 585) la seule cause légitime de divorce est l'adultère ; mais il n'est pas dit expressément que la partie innocente peut contracter un nouveau mariage. Mais peu à peu de nouvelles raisons de divorcer légitimement sont trouvées.

Au VIII^e-IX^e siècle, le catholicos Timothée I^er signale : 1° la fornication de l'âme, c'est-à-dire le crime d'apostasie et de magie ; — 2° l'entrée des deux conjoints dans la vie religieuse (ce qui ne donne pas lieu au divorce proprement dit) ; — 3° l'abandon de la femme par le mari, qui, sommé de reprendre son épouse, refuse absolument ; la femme abandonnée est libre de se remarier ; — 4° une absence de trois ans sans nouvelles ; — 5° une grave maladie antérieure à la consommation du mariage et cachée sciemment au moment de la ratification du mariage (mais c'est le cas de la dissolution du mariage *ratum et non consummatum*).

Au XIV^e siècle, le nombre des causes de divorce s'accroît encore dans la *Collection des canons* d'Ebed Jesu... Causes nouvelles : 1° l'homicide ; — 2° les querelles domestiques continuelles, après dix ans et s'il n'y a pas d'enfants ; — 3° la captivité de l'un des conjoints : chacun des deux peut se remarier, même sans attendre trois ans ; — 4° le mariage simplement *ratum* peut être rompu, après dix ans d'attente.

Mais la discipline nestorienne interdit au conjoint qui a donné lieu au divorce par sa faute, de se remarier [8].

c) En principe les Monophysites acceptent l'indissolubilité du mariage. En fait, toutes les Eglises monophysites considèrent l'adultère comme un motif légitime de divorce : elles y ajoutent aussi d'autres motifs. Ainsi, chez les *Coptes* [9], sont causes de divorce :

1° l'adultère de la femme et le concubinage du mari ; — 2° une grave maladie réputée incurable survenant après le mariage, comme la folie, la lèpre, l'épilepsie, etc. ; — 3° l'absence sans nouvelles de l'un des conjoints emmené en captivité, après cinq ans d'attente ; — 4° l'attentat à la vie de l'un des conjoints par l'autre ; — 5° les mauvais traitements réciproques rendant la cohabitation intolérable ; — 6° le refus de la femme de réintégrer le domicile conjugal qu'elle a quitté sans motif plausible ; — 6° la défloraison de l'épouse antérieure au mariage et manifestée par le mari aussitôt qu'il aperçoit.

Chez les *Syriens jacobites* [10], les causes de divorce sont également multiples : voici celles qu'indique le *nomocanon* de Bar Hebræus :

1° l'adultère de la femme, mais non la faute du mari qui ne mérite qu'une pénitence ; — 2° l'entrée en religion de l'un des conjoints, du consentement de

mulèrent le canon 7 de manière à ne pas faire tomber l'anathème directement sur les Orientaux dissidents. Mais le canon 5 qui visait uniquement les protestants les atteint également : « Si quelqu'un dit que le lien du mariage peut être dissous en raison de l'hérésie, de l'incompatibilité d'humeur, ou d'un éloignement affecté par l'un des conjoints, q. s. a. » (Denz.-Bann., n. 975).

[5] Cf. Pavlov, *Cours de droit canonique*, Moscou, 1902, p. 385.

[6] Ce cas de divorce est fréquemment invoqué par les Russes exilés ; mais la durée de l'absence sans nouvelles est limitée à trois ans au lieu de cinq. De plus les Russes de la dispersion peuvent obtenir le divorce pour *abandon mal intentionné* au bout de deux mois. Voir Jugie, *art. cit.*, col. 2327. — Le gouvernement soviétique, on le sait, après avoir attaqué l'institution chrétienne de la famille, souvent avec la conception de l'union libre, s'efforce aujourd'hui d'édifier la famille sur une conception de camaraderie inspirant une union libre et hostile au divorce. Voir *Ami*, 1950, p. 772, 2^e col.

[7] Cf. *Revue catholique des Eglises*, t. V (1908), p. 177-179.

[8] M. Jugie, *art. cit.*, col. 2332.

[9] Id., *ibid.*, col. 2333.

[10] Id., *ibid.*, col. 2334.

l'autre ; celui qui reste dans le siècle peut se remarier ; — 3° le crime de magie... ; — 4° une maladie incurable, comme la lèpre, la gale, l'haleine fétide, la pollution passive habituelle, etc. ; — 5° l'abandon de l'orthodoxie pour passer à l'hérésie, au paganisme, au judaïsme ou au mahométisme ; — 6° l'absence sans nouvelle du mari, qui est parti pour une région lointaine, autorise la femme à se remarier, après un espace de temps plus ou moins long, suivant que le mari a laissé à sa femme de quoi vivre, ou qu'il l'a abandonnée sans pourvoir à sa subsistance.

Chez les *Arméniens* [1], le canoniste Mkhitar Goch († 1207) énumère treize causes de divorces :

1° l'adultère de l'un des conjoints (Mkhitar avertit qu'autrefois l'adultère de la femme, non celui du mari, rompait le mariage) ; — 2° l'esclavage de l'un des conjoints après sept ans, d'après le synode de Tovin (552) ; — 3° l'absence affectée et l'abandon coupable se prolongeant au delà de sept ans ; — 4° la sodomie et autres actes contre nature commis par le mari ; — 5° l'attentat à la vie du conjoint ; — 6° les mauvais traitements et les injures graves ; — 7° la folie (ou *maladie démoniaque*) survenant après le mariage, après sept ans ; — 8° une maladie contagieuse postérieure au mariage ne le rompt pas ; mais le conjoint malade peut autoriser l'autre à contracter un nouveau mariage ; — 9° la stérilité de la femme, après sept ans, autorise le divorce, si la femme y consent (le synode de Chahapivan avait dit sans restriction que la stérilité était une cause de divorce) ; — 10° la défloraison de l'épouse antérieure au mariage ; — 11° une aversion insurmontable ; — 12° le passage à une autre religion ; — 13° la magie.

Chez les chrétiens d'*Ethiopie* [2], le mariage, comme sacrement, n'entre dans la pratique de la vie qu'à la maturité avancée de l'âge. Jusque là, le mariage est purement civil, donc facilement révocable. S'il n'est que concubinage, la séparation des « conjoints » est encore plus facile. Le divorce est très fréquent. Mais, arrivés à maturité de leur âge, « mari et femme vont trouver le prêtre qui les reçoit au tribunal de la pénitence, puis les bénit comme époux après la récitation d'un *Pater*, et les époux consacrent leur union par la communion eucharistique faite ensemble. De ce moment, ils regardent leur mariage comme indissoluble ».

4. — *Le remariage des divorcés.* — On a pu lire un certain nombre de cas où le mariage est permis aux divorcés ; toutefois notons que pendant longtemps, « au conjoint qui donnait lieu au divorce par sa faute, spécialement en cas d'adultère, le droit interdisait absolument de contracter un nouveau mariage ». On a pu également s'en rendre compte dans les exposés précédents.

Mais peu à peu, dit le P. Jugie, on s'est relâché en plusieurs endroits, de cette rigueur. « C'est ainsi qu'en ces derniers temps, en Russie, en Bulgarie, au Monténégro, la partie coupable pouvait se remarier si, après avoir accompli la pénitence canonique, elle donnait des signes d'amendement. »

5. — *Justification du divorce par l'Ecriture.* — Les Orientaux connaissent, certes, la parole du Christ : *Quod Deus conjunxit, homo non separet* (Matth., XIX, 6). Mais ils ajoutent que le Christ a permis le divorce en cas d'adultère (*Id.*, v, 32, XIX, 9).

Les paroles de la Sainte Ecriture enseignant la rupture du lien conjugal par la mort naturelle ou par l'adultère ne doivent pas être prises en un sens trop littéral, mais plutôt comme des indications générales qu'il est permis d'étendre à des cas analogues. Or, en dehors de la mort naturelle, il y a la mort civile par la condamnation à une peine infamante, la mort religieuse par l'apostasie. Une absence prolongée, un abandon obstiné équivalent à la mort physique. En plus de l'adultère qualifié, il y a l'adultère présumé qui peut revêtir diverses formes... [3].

Evidemment, avec une pareille exégèse, on peut aller très loin et la voie la plus large est ouverte au divorce. C'est ce que nous avons déjà remarqué en ce qui concerne les protestants. Et n'est-ce pas là une preuve tangible des dangers d'ordre dogmatique ou moral auxquels s'exposent les confessions religieuses qui se sont privées des directives du magistère infaillible ?

Sous la pression d'événements qui bouleversent les familles autant que les nations, bien des situations cruelles sont créées auxquelles le divorce prétend apporter sinon un remède, au moins un palliatif. Mais cette prétention est toute humaine et, si elle semble trouver parfois, dans des cas individuels, une apparence de justification, elle se heurte absolument aux exigences du bien général et au caractère indissoluble que la nature elle-même, et le sacrement plus encore, donnent au lien conjugal. Privées de la règle infaillible de la foi, les confessions non catholiques se laissent entraîner aux considérations purement naturelles et se plient aux législations civiles qui ne tiennent pas compte de la révélation.

Tant il est vrai que loin de Rome, on va facilement loin de la vérité chrétienne !

A. M.

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Parlant de l'antienne *Vespere autem sabbati*, l'*Ami* (1951, p. 160, note 1) laisse entendre que ce mot « a l'inconvénient de nous reporter à l'après-midi du samedi », alors qu'on est au matin de la Résurrection et semble souhaiter une correction. Je ne vois pas l'utilité de celle-ci ; car, si l'on tient compte du contexte (*quæ lucessit in prima sabbati*) on peut traduire : « quand le sabbat fut terminé, à l'aube du premier jour après le sabbat », ce qui supprime toute difficulté.

R. — Votre remarque est pertinente, et cependant on peut à bon droit souhaiter une correction.

1° Votre remarque est fondée, si l'on se réfère au texte grec. Le mot *Vespere* correspond en effet à ὀψέ, dont le sens normal est : « *le soir* » ; c'est même en ce sens qu'il est *toujours* employé dans le N. T., en dehors du passage dont nous nous occupons ici (Mt., XXVIII, 1). Voyez Mc., XI, 11 : Jésus arrive à Jérusalem le jour des Rameaux, et « cum jam *vespera* esset hora », il se rend à Béthanie avec les Douze : « cum *vespera* facta esset,

[1] Id., *ibid.*, col. 2334.
[2] E. Coulbeaux, art. *Ethiopie*, dans *D.T.C.*, t. VI.

[3] M. Jugie, *art. cit.*, col. 2327.

egrediebatur de civitate » (*ibid.*, 19). Ce sens de ὀψέ est encore plus indiscutablement déterminé dans Mc. XIII, 35, où ce mot est mis en opposition avec minuit, le chant du coq et le matin : « Vous ne savez quand viendra le maître de la maison, SERO, *an media nocte, an galli cantu, an mane.* »

Tel est le sens constant de ce mot dans le N. T., où on ne le retrouve qu'une 4e fois, en Mt., XXVIII, 1). La Vulgate, qui fait souvent du mot-à-mot en traduisant le grec (ce qui la rend si précieuse au point de vue de la critique textuelle), a donc traduit ici encore : « *vespere* ». Cependant elle a eu tort, car le mot grec, même chez les auteurs classiques, n'est pas seulement un adverbe de temps, mais aussi une préposition ayant le sens d' « *après* » et gouvernant le génitif (voir nombreuses références dans Bailly, par ex.). C'est précisément le cas ici : ὀψὲ δὲ σαββάτων doit se traduire : « *après le sabbat* », et les mots qui suivent signifient : « *à l'aube du premier jour de la semaine* », donc le dimanche matin. Il n'y a aucun doute que tel est bien le sens du grec.

2° On doit cependant souhaiter une correction du latin ; *vespere*, forme ablative de *vesper* (gén., *vesperis*) est bien pris adverbialement, mais n'est jamais employé comme préposition. « *Vespere sabbati* » doit donc, *en latin*, être traduit par : « au soir du sabbat », et non : « après le sabbat ». Ce sens, imposé par la correction grammaticale, n'est conforme ni au sens des mots grecs, ni au sens qu'impose le contexte, même latin : [*horà*, sous entendu] *quæ lucessit in prima* [*die*] *sabbati.* Il y a donc lieu de souhaiter que soit faite la correction du texte *latin* afin d'éviter qu'il n'induise à une erreur regrettable.

Pourquoi cette correction n'a-t-elle pas été faite ? Nous avons, à ce sujet, une explication, dans un commentaire du décret romain édité par les *Ephem. Liturgicæ* (1951, p. 42), dû à la plume du R. P. Bugnini, lazariste, qui a fait partie de la Commission préparatoire à la réforme de la liturgie du Samedi Saint. Si le Saint-Siège, dit-il, n'a rien voulu changer pour l'instant à ce « *Vespere* » fautif, c'est : 1° parce que cette question particulière fait partie d'un problème plus général, concernant la révision de tous les textes scripturaires utilisés dans la liturgie (travail qui « *ut creditur*, progressu temporis fiet ») ; 2° parce qu'il aurait fallu modifier et adapter la mélodie du plain chant au texte qui aurait remplacé le *Vespere*.

Q. — Dans le n° du 30 novembre 1950, p. 730, à la question : « le religieux qui prolonge en famille un séjour, autorisé pour 4 ou 5 jours, jusqu'à 10 ou même 15 jours, pèche-t-il contre son *vœu* d'obéissance ? », l'*Ami* a répondu qu'il péchait contre l'*obéissance*, mais il n'a pas dit qu'il péchait contre le *vœu*. Le rédacteur supposait, par ailleurs, que la faute était légère, vu que la pénitence se réduisait à une réprimande paternelle.

Cependant, pour une consultation analogue, le Père Creusen, dans la *Revue des Communautés religieuses* (1931, p. 140-141) avait répondu : « Le séjour illégitime en dehors du couvent est une violation du vœu d'obéissance, puisque par là on se soustrait à la dépendance du Supérieur. Selon l'opinion commune, deux ou trois jours constituent ici certainement une matière grave. Pour apprécier le cas concret, il faudra comparer le prolongement de séjour à la durée du congé et à la sévérité plus ou moins grande avec laquelle les Supérieurs exigent la conformité au nombre de jours fixés. Ainsi, il n'y aura pas toujours et nécessairement péché grave à rester douze jours. »

L'opinion commune a-t-elle changé depuis vingt ans ?

R. — Le rédacteur de l'*Ami* s'est simplement abstenu — et à dessein — de se prononcer (faute de *certitude dans le cas concret*) au sujet de la violation du *vœu d'obéissance*. Mais il n'a pas nié la possibilité d'une *faute grave* dans la circonstance.

1° Notons d'abord que le cas *proposé* ne parlait pas d'un séjour « en famille », mais seulement « en dehors de la communauté ». Il y a une « nuance » : si l'autorisation avait été donnée, par exemple, pour un « ministère » hors du couvent, on admettrait plus facilement que la prolongation — sans être « légitime » — s'approchât davantage de la légitimité, étant motivée par un ministère sacré, que si elle ne l'était que par un simple séjour en famille. Sans doute, même un ministère sacré peut-être entrepris indûment, « sans raison sérieuse » (disait le consultant), par fantaisie ou pure inclination naturelle...

2° Mais il n'était pas dit (dans la consultation) que le sujet avait l'intention de se soustraire à la dépendance du Supérieur, donc à l'obéissance religieuse. Il n'y avait rien, dans la question posée, qui permettait de « présumer » cette intention (comme au canon 644, § 1, en cas d'*apostasie*) encore moins de l'affirmer. C'est pourquoi nous n'avons pas osé nous prononcer dans le sens du péché *contre le vœu* d'obéissance [1].

3° On pèche contre le *vœu* d'obéissance, quand on se soustrait à l'obéissance des supérieurs ; quand on viole un commandement donné avec intention d'obliger en conscience ; quand on méprise *formellement leur autorité* en refusant d'obéir, et cela de façon absolue [2]. (En ce dernier cas, il ne semble pas y avoir légèreté de matière).

Si donc il n'y a, chez le sujet, ni intention de se soustraire à l'obéissance, ni violation d'un commandement donné avec l'intention d'obliger, ni mépris formel de l'autorité, il n'y aura pas violation du *vœu* d'obéissance [3].

[1] Qu'on nous permette, à ce propos, d'attirer l'attention sur les exagérations que l'on peut facilement commettre en ne distinguant pas suffisamment ce qui est exigé par le vœu de ce qui est requis pour la perfection. Dire, par exemple, qu'un religieux « ne peut agir sans la permission des Supérieurs même dans les choses indifférentes et cela en vertu du vœu d'obéissance » est une affirmation contre laquelle s'est élevée la S. C. des Evêques et Réguliers (19 juillet 1895, ad VI) ; de même affirmer que l'on doit entendre la voix de Dieu dans le son de la cloche qui appelle à un exercice, et que l'on *doit* laisser inachevée même une lettre commencée : cela relève de la perfection (donc de la *vertu* d'obéissance, non du *vœu*).

Il faut éviter enfin, dit la même S. Congrégation (6 déc. 1872) les comparaisons où l'on voudrait mettre en rapport ce que faisait Notre-Seigneur et ce que font les religieux.

[2] Encore est-il que *sur ce point*, les auteurs distinguent nettement le *mépris de l'autorité* du *mépris de la personne* qui commande. « Pour qu'il y ait mépris *formel*, il faut que ce soit l'autorité « comme telle » qui soit l'objet du mépris », Dom Bastien, *Directoire canonique*, 4e édit., p. 413, note 1.

[3] Et l'on fait remarquer très justement que les Supérieurs doivent s'abstenir de commander *toujours* « en

D'ailleurs, y eût-il violation du vœu, toute violation du vœu d'obéissance ne constitue pas nécessairement un péché *grave*. Il peut y avoir légèreté de matière, tant en raison des termes du commandement (le Supérieur n'entend pas obliger *sub gravi*), qu'en raison de la légèreté de matière (là où les constitutions n'obligent pas *sub gravi*) ; ou enfin, même lorsque la matière est grave et le commandement formel, le Supérieur a déclaré explicitement ne pas vouloir imposer une obligation grave [4].

4° Cela dit, il sera plus facile d'apprécier *in concreto* le « fait de la *prolongation de séjour* » en dehors de la maison religieuse.

Nous distinguons bien cette *prolongation* d'un « séjour » consécutif à une *sortie illégitime*. Dans ce dernier cas, en effet, il sera plus facile de « présumer » chez le religieux l'intention de « se soustraire à l'autorité des Supérieurs » (donc d'appliquer le principe mis en avant par le can. 2200, § 2, à propos du délit : *Posita externa legis violatione, dolus in foro externo præsumitur, donec contrarium probetur*).

C'est à une *sortie* « sans autorisation requise » que le P. Creusen (dans son ouvrage *Religieux et religieuses*, n° 293) applique le diagnostic suivant : « S'il s'agit d'une moniale, il y a toujours péché grave... Les *autres* religieux, *par cette sortie*, manquent d'abord à leur règle. — Si l'absence se *prolonge*, elle soustrait le religieux à l'autorité des Supérieurs et est contraire au *vœu* d'obéissance. Une absence illégitime de deux ou trois jours constitue déjà une matière grave. Enfin si la *sortie* se fait de nuit, elle sera presque toujours, *indépendamment* des motifs qui l'inspirent, un péché grave, en raison du scandale... »

Cette opinion *récente* du P. Creusen à propos de la « sortie » illégitime ne nous paraît pas en opposition avec la réponse donnée, il y a vingt ans, au sujet de la « prolongation indue du séjour hors du couvent ».

a) Distinguons bien — théoriquement et pratiquement — *violation du vœu* et *péché grave*. Il peut y avoir violation du vœu sans faute grave (v. g. légèreté de matière), et péché grave (v. g. contre l'obéissance) sans violation du vœu.

b) La violation du *vœu* résulte de la « soustraction à l'autorité du Supérieur » (*sive ex intentione manifestata, sive ex facto*). En cas de *sortie* illégitime, une absence de deux ou trois jours constitue *théoriquement* au moins une « matière grave », et *plus probablement* une violation du vœu (*ob præsumptam intentionem*). Quand cette absence est seulement la *prolongation* indue d'une sortie légitime, c'est d'abord une faute contre l'obéissance (« ils manquent d'abord à leur règle », dit le P. Creusen). C'est seulement « quand cette absence *se prolonge* », que *théoriquement* elle soustrait le religieux à l'autorité et constitue une violation du *vœu*.

Mais *pratiquement*, pour se prononcer avec certitude, il faudra voir *dans le concret* (c'est ce que recommande le P. Creusen) si *en fait* ou dans *l'intention* du sujet, il y a eu soustraction à la dépendance du Supérieur. Or cela dépend, non seulement de la « durée » du séjour, mais plus encore de la « sévérité avec laquelle le Supérieur exige la stricte conformité au temps fixé ». Et, en cas de séjour prolongé (à la suite de *sortie régulière*) nous disions que cette « indépendance » vis-à-vis du Supérieur était toute « relative », car ce dernier n'ignorait nullement où se trouvait son sujet, et, s'il ne lui a pas intimé l'ordre de rentrer, c'est qu'il pensait ne pas avoir perdu contact avec lui et l'avoir gardé sous sa dépendance.

c) Cela n'implique pas d'ailleurs *nécessairement*, de la part du sujet, *légèreté de faute*. Mais le P. Creusen lui-même reconnaît que si, *théoriquement* « une absence illégitime de deux ou trois jours constitue une *matière* grave », *pratiquement*, il faudra tenir compte et de la *longueur* de la prolongation (par rapport à la durée de l'absence *légitime*), et des exigences de la volonté du Supérieur sur ce point. Et il conclut (comme nous-même) qu' « il n'y aura pas *toujours* et *nécessairement* péché à rester douze jours ».

d) Nous n'*avons pas conclu autrement* en déclarant que la « pénitence » infligée par le Supérieur devra être « proportionnée à la *gravité* de la faute » : ce disant, nous n'avons pas posé de limite à cette gravité.

e) Que d'ailleurs on ne se méprenne pas sur la valeur et la portée *canoniques* de ces termes de « réprimande » (*correptio*) et « pénitence » (*pœnitentia*). Cfr. can. 2306 à 2313. La *correptio*, qu'elle soit « publique » ou « secrète », peut être faite même après un « scandale ou une *grave* perturbation de l'ordre public ». Même si elle est faite sans les formes ou solennités juridiques (*modo paterno*), on n'en saurait conclure que la faute a été légère ! C'est au Supérieur à voir ce qui est opportun : le Code n'*impose* rien ; il dit simplement *locus est correptioni* (can. 2308). Le Supérieur religieux a bien le droit de *s'inspirer* de cette directive qui ne concerne à strictement parler, que l'Ordinaire ayant pouvoir juridictionnel.

Il en est de même de la « pénitence », dont l'usage canonique au for externe suppose un véritable *délit* (au sens du canon 2195). Le Supérieur l'impose au délinquant soit pour lui éviter une *peine* proprement dite, soit à l'occasion de la remise d'une peine (can. 2312). Voir au can. 2313, § 1, l'énumération des principales « pénitences canoniques ». Le Supérieur religieux (qui n'a qu'un pouvoir *dominatif*, sauf s'il s'agit d'un Supérieur majeur) pourra parfaitement s'en inspirer et en doser l'application selon la gravité de la transgression.

5° En toute hypothèse, il n'y aura pas lieu, dans le cas proposé, d'appliquer aucune *peine* canonique (au sens strict) soit *latæ*, soit *ferendæ sententiæ*.

A. B.

vertu de l'obéissance », sous prétexte de procurer à leurs sujets le mérite du vœu. Rien n'empêche d'ailleurs les religieux de pratiquer non seulement la vertu, mais aussi le vœu d'obéissance, lorsqu'ils se conforment à la « simple volonté » (qui n'est pas un ordre formel) du Supérieur, en dirigeant leur intention dans le sens de l'accomplissement du vœu (par motif de la vertu de religion). — Cfr. Vermeersch, *De religiosis*, t. I, n. 300.

[4] Dom Bastien, *Directoire canonique*, p. 414.

Q. — Peut-on, et comment, accorder la doctrine aristotélicienne de l'hylémorphisme avec les découvertes de la physique moderne concernant la composition des corps ?

R. — La question est tout à la fois difficile et délicate. Difficile d'une part, parce que les théories scientifiques sont encore en pleine évolution : n'a-t-on pas dû reconnaître qu'on a « commis beaucoup d'erreurs en considérant les atomes comme des points sans dimensions », alors que « notre époque a rendu aux atomes leurs dimensions finies et a quantifié l'énergie » (Koslitzin) ? D'autre part, parce que la question est extrêmement complexe et renferme toute une série de problèmes d'ordre historique et épistémologique, ainsi que l'a fait remarquer le R. P. Dubarle dans une communication toute récente devant un auditoire de professeurs de philosophie.

La question est en même temps délicate ; car en ne la traitant pas à fond on s'expose à créer des malentendus regrettables. On se souvient des attaques violentes que M. Gossard adressa jadis au R. P. Descoqs, pour avoir soutenu que l'argument des mutations substantielles en faveur de l'hylémorphisme ne lui paraissait pas suffisant à lui seul pour établir d'une manière absolument efficace la théorie de matière et de forme (voir *Revue de Philosophie*, janvier et mars 1920 et sept. 1921 à juillet 1922).

Dans ces conditions on comprendra aisément que nos manuels classiques s'imposent à ce sujet jusqu'à nouvel ordre une certaine réserve [1] ; il vaut sans doute mieux de laisser le problème encore quelque peu mûrir. Cela ne dispense pas, bien entendu, le philosophe chrétien de se mettre au courant de l'état actuel de la question et de contribuer dans la mesure du possible à sa solution.

Pour mettre les choses bien au point, il nous semble qu'il y a lieu de distinguer, en face de ce problème, trois attitudes différentes :

1° L'attitude de ceux qui adoptent l'hylémorphisme sans se soucier des faits actuels de la pensée scientifique, comme si le problème se posait pour nous exactement comme pour Aristote. Attitude inadmissible qui ne peut que discréditer la théorie qu'on entend défendre.

2° L'attitude de ceux qui cherchent à adapter à tout prix la théorie hylémorphiste aux théories scientifiques, au risque d'en fausser le sens : Attitude qui expose à rendre la théorie métaphysique solidaire des fluctuations de la science et lui enlever son caractère propre.

3° L'attitude de ceux qui cherchent à faire le départ entre le problème métaphysique et le problème scientifique. Tout en se familiarisant avec les données scientifiques ils se rendent compte des exigences foncières de la réalité concrète que seule une explication métaphysique pourra satisfaire. C'est dire que la philosophie cherche à résoudre un autre problème que la science. Que si par suite d'une confrontation de sa conception métaphysique avec les théories modernes sur la constitution de la matière tel ou tel argument, qui a pu servir jadis à fonder la théorie hylémorphiste, se révèle aujourd'hui non-concluant, cela ne lui enlève en rien sa raison d'être, pourvu qu'on arrive par ailleurs à lui assurer une base solide.

C'est à cela que s'emploient les auteurs qui, sans vouloir faire précisément une apologie de l'hylémorphisme, montrent qu'il n'a rien perdu de son bien-fondé et de sa valeur.

On lira à ce sujet avec intérêt l' « *Essai critique sur l'Hylémorphisme* » du P. Pedro Descoqs, S. J. (Paris, Beauchesne, 1924). Cette étude fait suite à la polémique mentionnée plus haut. Loin de vouloir reprendre les discussions antérieures, c'est plutôt un exposé plus approfondi du problème que nous donne l'auteur accompagné d'une critique qui veut être constructive. Il voudrait que son ouvrage se présentât comme « une très modeste pierre de l'édifice grandiose élevé à la *philosophia perennis* par les défenseurs de la raison et de la foi au cours des siècles. »

Nous ne pouvons donner ici qu'un résumé très rapide de la III^e et IV^e Partie de l'ouvrage où le R. P. Descoqs fixe sa position dans la question que nous traitons.

Selon lui, une étude métaphysique de la réalité concrète doit prendre son point de départ dans « les faits d'expérience, tirés de l'être dont il s'agit de rendre l'essence intelligible ; ces faits se ramènent aux *propriétés génériques* qui appartiennent au corps en tant que corps, envisagées tant sous l'aspect statique que sous l'aspect dynamique ». C'est donc le fait d'envisager la réalité corporelle sous cet aspect très général qui rend pour le métaphysicien sa recherche des principes en quelque sorte indépendante de celle du savant.

A ce propos l'auteur souligne la différence des points de vue qui sépare le philosophe et le scientifique : « Le savant ne s'occupe que des principes physiques des corps, que de ce qui tombe en fait ou en droit sous les sens. Pour lui, la dernière raison du corps sera toujours un élément apte, du moins en droit, à subsister à part... Le philosophe recherche les constituants du corps en tant que tel, et ce qui est sa dernière raison d'intelligibilité avant tout intrinsèque... c'est cette raison intelligible qu'il vise à définir » (p. 229-230).

En ce qui concerne la preuve de la théorie hylémorphique, le R. P. Descoqs la rencontre surtout dans l'analyse de l'être continu qui contient en lui, d'une part une source d'indétermination, d'inertie, de multiplicité en puissance (*matière prime*), d'autre part une source de détermination, d'activité, d'unité (*forme*). Ces deux principes ne sauraient être réduits l'un à l'autre et pourtant se réclament l'un l'autre.

En confrontant ensuite l'hylémorphisme tel qu'il l'a présenté, dégagé, comme on a pu voir, des revêtements d'une physique aristotélicienne périmée, avec les résultats de la science moderne, l'auteur a soin de distinguer deux courants scientifiques de direction opposée : avec le courant qui « conserve dans l'ordre physique de l'expérience un substratum matériel vraiment étendu doué d'activité propre », la théorie hylémorphiste lui paraît parfaitement conciliable. Quant à l'autre courant, plus radical, où la matière est, pour ainsi dire, absorbée dans l'énergie, il y voit une hypothèse

[1] Indiquons cependant, dans le *Manuel de Philosophie thomiste* de Collin-Terribilini (Logique - Ontologie - Esthétique), Paris, 1950, un exposé intéressant du problème, p. 132-149.

nullement prouvée qu'il déclare autant « extra-scientifique » qu' « extra-philosophique ». « Cette négation de la réalité de la matière a peut-être un sens dans l'ordre mathématique pur, elle n'en a pas en métaphysique. »

Et voici la conclusion à laquelle le R. P. Descoqs aboutit (IV[e] partie) : « L'explication philosophique de la nature des corps doit bien partir des données immédiates à l'expérience, mais elle est *indépendante dans une large mesure* des théories proprement scientifiques qui, dans l'ordre physique, cherchent à expliquer la constitution de la matière. »

Le plan où évolue la métaphysique, s'il communique « par bien des contacts avec celui du physicien, est cependant au-dessus de ce dernier et le domine. Il embrasse avant tout ces données fondamentales de l'expérience qu'aucune science ne pourra jamais supprimer ; il les élève à un point de vue qui transcende la réalité sensible : c'est le plan des notions et réalités les plus essentielles, des sources profondes de l'être. C'est le plan où la réalité concrète est rattachée non plus à des lois empiriques, mais à des principes et à des causes éternelles et nécessaires. »

* *

Voici maintenant une autre solution de notre problème, plus récente et élaborée, en apparence indépendamment de l'étude du R. P. Descoqs que nous venons d'analyser. Nous voulons parler de l'ouvrage de M. Fernand Renoirte, *Eléments de Critique des Sciences et de Cosmologie* (Louvain, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1945).

C'est la III[e] partie de cet ouvrage qui est consacrée exclusivement à l'exposé et à la preuve de la théorie de la matière et de la forme avec la préoccupation constante, comme dit l'auteur, « de marquer la différence entre l'explication scientifique et l'explication philosophique ». « Il en résulte, ajoute-t-il, que, dans cette perspective, de nombreuses questions posées d'ordinaire au moyen des concepts de bon sens, ne semblent plus se poser ou, en tout cas, ne se posent plus de la même façon » (p. 6).

Avant d'aborder la discussion, M. Renoirte précise l'attitude du philosophe : « Quel est donc le problème philosophique que pose le monde matériel ? » se demande-t-il. Et il répond : « Ce problème ne peut être que celui que la physique ne peut pas résoudre ni même poser, parce qu'il vise l'explication de ce qui est nécessairement supposé au point de départ de toute théorie physique... La théorie physique déduit des changements et des diversités multiples à partir de changements et de diversités élémentaires. Elle admet donc nécessairement l'existence de quelque chose de divers et de changeant... La philosophie doit montrer à quelles conditions il n'est pas contradictoire qu'il y ait quelque chose de divers et de changeant » (p. 203).

Cette remarque fait entrevoir en quel sens la théorie philosophique est, si l'on peut dire, préscientifique.

Voici comment notre auteur formule le but qu'il poursuit : « Notre préoccupation dans cette recherche sera double. Nous voulons trouver une preuve suffisante de la composition hylémorphique, montrant ainsi que cette théorie fournit les conditions nécessairement impliquées dans la possibilité d'un être mobile. Et nous voulons aussi réduire autant que possible le point de départ de cette preuve de façon à nous rapprocher du minimum nécessaire à la démonstration de la théorie » (p. 204).

Après avoir passé en revue et critiqué les diverses formes de preuves en faveur de la théorie hylémorphique, l'auteur formule la seule qui, à son avis, est à retenir, celle qui se base sur « ce qui est nécessaire pour affirmer que quelque chose est matériel » (p. 223). Il analyse l'être matériel qu'il caractérise comme étant un être qui est en devenir continu. C'est-à-dire que, « quelles que soient les déterminations spatiales ou autres qu'il possède, tout chez lui est toujours en évolution, en devenir » (p. 225). La raison d'être du devenir continu de l'être matériel doit se trouver en lui-même. C'est sa nature même qui « lui impose cette manière d'être tout à fait inférieure de ne pouvoir exister qu'en devenant, c'est-à-dire en passant par des instants continûment successifs ».

Nous ne cherchons donc pas pourquoi un être matériel « change, mais nous cherchons *ce que c'est qu'un être qui dure en passant par des instants qui s'excluent* » (p. 226).

Pour expliquer l'essence d'un être matériel il y a lieu de recourir à deux principes d'être, un principe de détermination et un principe de déterminabilité. C'est par cette voie que M. Renoirte va rejoindre la théorie de la matière et de la forme, évitant ainsi les principales objections qu'on pouvait adresser aux preuves traditionnelles du point de vue de la physique moderne.

Ainsi compris l'hylémorphisme, loin de donner l'impression de se conformer artificiellement à des théories scientifiques qui jusqu'ici lui étaient absolument étrangères, contribue à résoudre philosophiquement le problème de la constitution des corps tel qu'il se pose pour nous aujourd'hui.

A. Boehm.

L'AMI DU CLERGÉ ET LES LIVRES

L'ACTION DE LORD HALIFAX ET DU PERE PORTAL [1]

La question des ordinations anglicanes et les conversations de Malines ont retenu naguère l'attention des catholiques et des protestants. Tout n'a pas été dit à leur sujet. Il nous faut savoir gré à M. l'abbé Gratieux, qui a été en rapports personnels avec Lord Halifax et le Père Portal, de nous introduire dans ces problèmes captivants au moyen de ces deux personnages, dont il esquisse, nous dit-il, non pas tant « une biographie proprement dite » que « la monographie d'une amitié et des heureux résultats qu'elle a produits » (p. 10). C'est ce travail que nous allons résumer.

[1] Albert Gratieux. — **L'amitié au service de l'union.** *Lord Halifax et l'abbé Portal.* — In-8 de 308 p., 400 f. — Paris, Bonne Presse, 1951.

L'éditeur du volume avertit le lecteur que les jugements doctrinaux de Lord Halifax, ainsi que ceux de ses meilleurs amis, « sont loin d'être marqués du sceau de l'infaillibilité », et que ces pages « insistent sur une solution du problème de l'union, celle même de M. Portal et de Lord Halifax » (p. 7). Nous nous contentons de rapporter cet avertissement une fois pour toutes.

La question des ordinations anglicanes

En 1839, un Lazariste âgé de 34 ans, le Père Fernand Portal, empêché par le mauvais état de ses poumons d'aller en pays de Missions, se trouvait dans la capitale de l'île portugaise de Madère, Funchal, pour y refaire sa santé sous ce doux climat en remplissant la fonction d'aumônier d'un grand hospice. Ce religieux n'était pas philosophe (p. 142), mais ouvert, bienveillant, dévoué et très sympathique.

Or le 20 décembre de la même année, débarquait à Madère, avec un fils malade qui avait aussi besoin de ce climat, un grand seigneur anglais, Charles Wood, vicomte Halifax, âgé de 50 ans. Très distingué, extrêmement aimable, doué d'une riche imagination et d'un cœur d'or, quoique « détestant la démocratie » (p. 168), il était fort pieux, communiant souvent, se confessant, et était si dévoué à son Eglise anglicane qu'il n'avait pas hésité à briser une magnifique carrière politique pour présider à 28 ans l'*English Church Union,* destinée à rénover le sentiment religieux et le culte. Il devait garder cette charge pendant plus de 50 ans, y consacrant tous ses efforts et travaillant spécialement à son grand rêve : l'union des Eglises.

Situons dès à présent bien nettement sa position. Il était pour lui hors de doute que les ordinations anglicanes avaient été valides et continuaient de l'être. Comme il le dira plus tard en parlant des « membres bien informés de l'Eglise d'Angleterre » : « une chose qu'ils ne pourraient jamais et ne voudraient jamais faire était d'admettre un doute quant à la réalité des sacrements qu'ils avaient reçus, leurs communions, leurs absolutions, car faire ainsi, serait nier l'expérience spirituelle de toute une vie » (p. 77). Sur ce point il ne variera jamais. Il était convaincu qu'il n'y avait pas de différence tellement radicale entre l'Eglise romaine et la sienne. Par ailleurs il regardait le Pape comme ayant une certaine juridiction divine, et il regrettait la séparation due à la Réforme. Il pensait que si chacun reconnaissait ses torts, on arriverait à renouer les relations rompues, au plus grand bien des deux Eglises. Cela permettrait un retour à l'union, non pas par conversions individuelles, comme cela se faisait jusqu'alors, mais en bloc, hiérarchie en tête.

Il fut immédiatement conquis par le P. Portal, qui lui rendit la même affection, et leur amitié ne fit que croître avec les années. Il mit au courant de ses progrès le religieux qui ignorait le premier mot de la situation de l'Eglise d'Angleterre, mais qui ne tarda pas à vibrer du même espoir. Ils décidèrent d'alerter l'opinion et, pour ne pas aborder immédiatement le problème le plus difficile, la primauté romaine, ils proposèrent de commencer par l'étude de l'ordinal anglais, comme fournissant « le terrain le plus convenable et le plus facile pour inaugurer une discussion qui avait la réunion de la chrétienté pour but » (p. 78).

Lord Halifax fit paraître un article, puis en brochure, un exposé sur *les Ordinations anglicanes*. Le P. Portal, sous un pseudonyme, épaulait son ami et concluait que la consécration de Parker, souche de l'épiscopat anglais, qui eut lieu le 17 décembre 1559, était « douteuse... par un vice d'intention » (p. 27) résultant des hérésies importantes du prélat consécrateur, Barlow ; et du fait que les évêques anglicans avaient rejeté la porrection des instruments dans les ordinations, sous prétexte qu'elle était d'introduction récente, il concluait à la nullité de ces ordinations. Mais il terminait en invitant les anglicans à s'adresser à celui qu'ils considéraient « comme le Patriarche de l'Occident » (p. 28) afin que la question soit étudiée de concert.

Dès le début de la campagne les esprits furent divisés. Le cardinal Vaughan, archevêque de Westminster, prétendait qu'il fallait commencer par le principal : la primauté romaine. Et comme il connaissait l'opposition des Anglais à ce dogme, il n'attendait aucun bon résultat de ces efforts. Selon lui, il n'y avait qu'une solution : soumission pure et simple à Rome, et par conversions individuelles. En France, le cardinal Bourret, évêque de Rodez, était réticent. Par contre l'abbé Duchesne allait de l'avant. Tout en avouant que « ses études ne l'avaient pas jusqu'ici conduit de ce côté », il allait plus loin que le P. Portal, et admettait la validité des ordinations anglicanes, à commencer par celles de Parker et de Barlow, car « tout ce que l'on objecte du côté des intentions est sans valeur ». Quant à la pratique actuelle de l'Eglise romaine, elle « s'inspire de la théologie du XVI^{e} siècle, de principes erronés... faute de bons renseignements ». Il suffirait donc de réordonner les anglicans sous condition pour leur donner toute sécurité (p. 30). Cette lettre de l'abbé Duchesne produisit naturellement un excellent effet en Angleterre.

Rome fut mise au courant de ce mouvement. Le cardinal Rampolla fit venir le Père Portal qui proposa à Léon XIII de faire la première démarche officielle auprès des évêques anglicans. « Je m'attendais, écrit-il le 17 décembre 1894, à être arrêté net. Je constatai avec plaisir qu'à Rome on peut tout dire : le Pape m'encouragea à exposer mes idées » (p. 40), et promit d'écrire la lettre.

Le cardinal Vaughan répétant en public que « jamais Rome ne reconnaîtrait la validité » des ordinations anglicanes (p. 49), et l'archevêque anglican de Cantorbéry étant, de ce fait, défiant, Lord Halifax, après une campagne d'opinion, alla lui-même à Rome le 12 mars 1895, et il y fut rejoint par l'abbé Portal. Le Pape fut très bienveillant, et écrivit la lettre dans le sens suggéré par Lord H. Mais il s'adressait *Ad Anglos* et non à la hiérarchie.

Malgré quelques oppositions la lettre fut très bien reçue. On discuta, on travailla de côté et d'autre, et l'abbé Portal, après avoir fondé un *Bulletin* provisoire, lança en 1895 la *Revue anglo-romaine,* hebdomadaire, destinée à servir de terrain de rencontre entre les représentants des deux Eglises.

Au commencement de mars 1896, le Saint-Siège institua une Commission d'enquête sur la validité des Ordres anglicans. En faisaient partie notamment Mgr Gasparri, alors professeur aux Facultés Catholiques de Paris, et l'abbé Duchesne, introduit par Léon XIII lui-même. En tout, du côté catholique, 7 membres, dont 4 favorables à la validité. Du côté anglican arrivèrent le 9 avril deux représentants qui firent excellente impression par leur science, leur piété et leur tenue, le Rd Lacey et le P. Puller. La Commission se sépara au début de mai.

Léon XIII fit d'abord paraître le 29 juin 1896 l'encyclique *Satis cognitum,* où il insistait sur le pouvoir suprême confié à saint Pierre et à ses successeurs. Lord Halifax écrit à ce sujet : « Pour le moment, c'est fini ici, et il n'y a plus rien à faire. C'est la politique du Cardinal (Vaughan) qui a prévalu, et au lieu de finir avec la question du Pape et de Rome comme nous le désirions, on a voulu aussi à Rome commencer par là » (p. 95).

« La politique du Cardinal... ». Cette expression indique que les positions n'étaient pas seulement théoriques, mais personnelles. Et cela constamment au cours de ces démêlés, ce qui donne une impression assez pénible. (Voir encore p. 105, 107, etc., et, dans le « camp » opposé, p. 119, 223...).

L' « abbé » Portal ne se tint pas pour battu, et fit tous ses efforts pour soutenir la confiance des deux côtés. Il prit même la parole le 14 juillet 1896 à un meeting à Londres et y obtint un beau succès. Mais à son retour à Paris, le cardinal Richard le fit appeler et lui communiqua les inquiétudes du cardinal Perraud, alors à Rome, au sujet de son activité personnelle et de sa revue. C'était un avertissement sérieux, la « disgrâce ». Le cardinal Rampolla, interrogé par Lord Halifax au sujet de son ami, lui répondit que « personne ne doutait de la loyauté de ses intentions, de sorte qu'il ne devait pas se décourager », mais qu' « on ne pouvait pas se féliciter de voir traiter ces mêmes questions si graves et si délicates par des personnes qui n'ont pas sous les yeux tous les documents et dont la compétence dans la matière n'était pas bien assurée » (p. 101-102). La revue n'était pas condamnée et cela « n'arrivera pas, surtout si les rédacteurs veulent bien se tenir sur leurs gardes et ne pas devancer le jugement du Saint-Père sur les questions dont il s'est réservé la solution » (p. 103).

En septembre de la même année 1896, la solution arrivait, négative : c'était la bulle *Apostolicæ Curæ.* Cette fois encore, Lord Halifax, profondément déçu, s'en prenait aux personnes, spécialement au Pape : « Je ne puis pas excuser Léon XIII. Il a commencé par vouloir une chose, il a fini par la rendre impossible. C'est sa politique à lui qu'il a brisée de ses propres mains » (p. 110). A quoi l'écrivain catholique anglais Wilfrid Ward, ami à la fois du cardinal Vaughan et de Lord H., avait beau jeu de répondre : « Je pense que vos amis se méprennent en supposant que c'était une matière de politique... Je suis sûr qu'il n'en fut pas ainsi » *(ibid.).* Et l'on comprend la réflexion que le Pape avait faite quelque temps auparavant au baron von Hügel : « Ce bon Lord Halifax a tout de même des idées fausses sur l'Eglise. L'Eglise est une et même unique. Dans ma prochaine encyclique, je le montrerai » (p. 85).

Quant au P. Portal, son attitude fut très digne et très soumise. La revue fit paraître encore quelques numéros et suspendit sa publication à la fin de l'année.

Années d'attente

A partir de la fin de 1896, le P. Portal ne fut pas inactif : enseignement au Grand Séminaire de Châlons - sur - Marne et de Nice, correspondance assidue avec ses amis anglais, visites réciproques, direction (en 1899) de l'annexe de la rue de Sèvres, où fréquentèrent à divers titres des personnalités marquantes, fondation, en 1904, de la *Revue catholique des Eglises* (résurrection en plus grand de la *Revue anglo-romaine),* relations de plus en plus suivies avec les milieux orthodoxes russes, grâce en particulier aux voyages de l'abbé Morel et de M. l'abbé Gratieux, apostolat auprès des Normaliens (constitution du groupe des *talas),* soutien à l'œuvre de Javel, grande garderie d'enfants, etc. La croix ne fut pas exempte de ce fécond apostolat : la *Revue catholique des Eglises* annonçait brusquement, le 25 décembre 1908, qu'elle cessait de paraître : « elle était emportée à son tour par la vague de réaction antimoderniste qui sévissait alors », dit l'auteur (p. 152). C'était une nouvelle disgrâce, que le P. Portal supporta aussi courageusement que la précédente.

Pendant ce temps son ami Lord H. faisait du bon travail en Angleterre, développant l'association qu'il présidait et contribuant ainsi à un beau renouvellement de ferveur dans ce milieu d'élite : on y pratiquait la communion fréquente, la confession, l'invocation de la Mère de Dieu et des saints (p. 164). Lui-même communiait autant que possible tous les jours. Il restaurait la vie monastique et s'enthousiasmait en voyant se développer l'entreprise qui lui tenait le plus à cœur : la fondation d'un monastère de Bénédictins, jusqu'au jour où, à son désappointement, 32 membres sur 36, Abbé en tête, firent leur soumission à Rome (p. 173).

Et l'idée de l'union des Eglises n'était pas abandonnée. En 1903, Lord Halifax, ayant repris espoir allait à Rome où il était très bien reçu par le cardinal Rampolla et par Léon XIII qui l'encourageait et lui disait, au sujet de la réunion des Eglises : « Mais c'est mon rêve, ce que je désire le plus » (p. 176). Il y voyait aussi l'abbé Duchesne, devenu Mgr Duchesne, qui, au dire de Lord H., critiquait fort Léon XIII, et rejetait l'échec de la tentative d'union sur l'opposition du cardinal Vaughan et des catholiques anglais.

Il quitta Rome alors que Léon XIII était à six semaines de sa mort. En 1912 il fit paraître son volume *Léon XIII et les Ordres anglicans,* où il partage la responsabilité de l'insuccès entre le cardinal Vaughan et l'archevêque anglican de Cantorbéry. A la fin de la Grande Guerre il avait 80 ans ; il devenait sourd, sa vue faiblissait, sa mémoire aussi. « Il ne se doutait pas qu'il allait commencer, à quatre vingt-un ans, la période la plus importante de sa vie » (p. 204).

Les conversations de Malines

En juillet 1920, s'ouvrait à Londres la réunion plénière décennale de l'épiscopat angli-

can : 252 évêques du monde entier y participaient. Dans un but d'union avec les diverses chrétiennes, ils énuméraient les éléments de la profession de foi jugée indispensable :

« Les Saintes Ecritures, sources de la Révélation, et, norme et règle suprême de la foi, le symbole de Nicée, exposition suffisante de la foi chrétienne ;

« 2° Les sacrements institués par le Seigneur Jésus-Christ lui-même, le Baptême et l'Eucharistie, par lesquels est exprimée pour tous la vie corporative de toute la société dans le Christ et avec le Christ ;

« 3° Enfin l'institution de ministres des choses saintes non seulement appelés antérieurement par le Saint-Esprit, mais encore munis d'une commission de l'Eglise et de l'autorité de toute la société. »

Et ils s'engageaient à recevoir des chefs des autres communautés « telle commission ou formule de reconnaissance » qui puisse permettre un culte commun (p. 206-207).

Les trois conditions dogmatiques nécessaires à l'union prouvent amplement qu'ils ne pouvaient songer à l'Eglise de Rome (cf. p. 216). Mais l'occasion parut suffisante au P. Portal, qui suggéra à Lord H. de s'adresser au cardinal Mercier pour reprendre le contact avec les catholiques romains. On ne pouvait trouver mieux, le cardinal était alors la personnalité catholique le plus en vue par son caractère, sa science, sa sainteté et son don peu commun de sociabilité : ses élèves de philosophie l'avaient jadis surnommé « le grand sympathique ». « L'effet de la lettre fut immédiat » (p. 208) : les premières conférences auraient lieu à Malines en décembre 1921.

Y assistaient du côté anglican : Lord Halifax, le Rd Dr Robinson, le Rd W. Frere, et, du côté catholique, le cardinal Mercier, Mgr Van Roey et le P. Portal. Le thème, suggéré par Lord H., était l'étude des points où l'on était d'accord : le Baptême, l'Eucharistie et l'Ordination épiscopale, « sujets sur lesquels, disait-il, l'unité essentielle n'était pas incompatible avec de nombreuses et grandes différences dans la pratique » (p. 211). On y parla aussi « de la Primauté pontificale qui n'exclut pas l'autorité divine des évêques » et « du magistère infaillible qui ne doit pas être conçu à part de l'enseignement et de la pensée de l'Eglise » (p. 215). Tous se séparèrent enchantés les uns des autres.

Lord H. profite de l'élection de Pie XI (6 fév. 1922) et de la lettre pastorale écrite à cette occasion par le cardinal Mercier pour montrer l'avantage d'une union autour du Pape, de la même manière que les alliés n'ont eu qu'à se louer du commandement unique de Foch en 1918.

Des deux côtés on désirait la reprise des conversations, mais sous forme officielle. Le cardinal Mercier s'ouvrit à Rome du désir exprimé par les anglicans, à quoi le cardinal Gasparri, Secrétaire d'Etat, répondit : « Le Saint-Père autorise Votre Eminence à dire aux anglicans que le Saint-Siège approuve et encourage vos conversations et prie de tout son cœur pour que Dieu les bénisse » (p. 221).

Cela ne paraissait pas suffisant à l'archevêque de Cantorbéry. D'autre part, certains mouvements hostiles se faisaient jour des deux côtés : notamment les catholiques anglais ne comprenaient pas pourquoi on les laissait de côté (p. 223). Le P. Portal parlait déjà de « conflit d'influences rivales » qu'il prévoyait à coup sûr à Rome (p. 223), et ces termes rappellent la tournure qu'avaient prise les anciens débats. Malgré tout la deuxième réunion fut fixée au 14 mars 1923.

Le sujet, fixé par les Anglicans avant leur départ d'Angleterre, n'était plus cette fois dogmatique, mais disciplinaire et administratif : quelle serait « l'organisation pratique à envisager si l'on arrivait à s'entendre sur les autres points » (p. 224). On peut penser qu'ils étaient bien pressés, mais ils jugeaient qu'une entente sur ces questions de juridiction aurait l'avantage de « paver la route pour des conférences ultérieures d'un caractère plus officiel » (p. 224).

On tomba d'accord pour admettre que « la rectification admise par la conférence de Lambeth » se ferait « par l'imposition des mains, *sous condition*, d'abord, pour l'archevêque de Cantorbéry, par le Pape lui-même ou par son légat, et ensuite par l'archevêque pour ses suffragants. Les ordinations anglicanes étant au moins douteuses, l'imposition des mains, au moins sous condition, était jugée nécessaire » (p. 226). Chaque partie fit un résumé destiné à être soumis aux autorités respectives, on les discuta, les signa, et on contre-signa les corrections du texte. Puis les anglicans repartirent contents. L'archevêque de Cantorbéry le fut moins : d'abord les contre-signatures pouvaient sembler approuver non seulement les corrections, mais les documents eux-mêmes. Et puis « il estimait prématuré de parler de pallium, de patriarcat, etc., avant qu'on eût envisagé carrément les différences doctrinales » (p. 227). Des sommités anglicanes comme le Dr Gore, historien, étaient résolument hostiles à la primauté romaine. Bref, l'archevêque demanda au cardinal de ne pas continuer la discussion de problèmes administratifs — ce qui était l'avis du cardinal — et il continua de rester sur la réserve. Il fit cependant une concession qu'il avait refusée jusque-là : il permit au Dr Gore et au Dr Kidd, gardien du Keble College d'Oxford, de prendre part à la troisième conversation (7 novembre 1923), ce qui donna au P. Portal l'occasion d'inviter Mgr Batiffol et l'abbé Hemmer.

Cette fois la joute doctrinale prenait de l'envergure, et « les deux parties avaient une conscience plus profonde de leurs responsabilités vis-à-vis de leurs autorités respectives » (p. 233). Le Dr Robinson lut son travail sur *la Position de saint Pierre dans l'Eglise primitive*, en insistant sur l'épître aux Ephésiens qui décrit l'Eglise sans y mentionner Pierre : à quoi Mgr Batiffol répondit point par point en insistant sur les textes classiques de Mt., XVI et Jo., XXI, ce qui fit dire au Dr Frere que les catholiques romains étaient « hypnotisés par ces textes ».

Le Dr Kidd exposa *L'emploi fait des textes relatifs à saint Pierre jusque vers l'an 461.* Mgr Batiffol lui donna la réplique et fut d'accord avec lui sur nombre de points. Après modifications les anglicans proposaient les conclusions suivantes :

« 1° L'Eglise de Rome fut fondée et édifiée par saint Pierre et saint Paul, conformément à saint Irénée ;

« 2° Le siège de Rome est le seul siège apostolique historiquement connu de l'Occident ;

« 3° L'évêque de Rome est, comme Augustin l'a dit du pape Innocent Ier, président de l'Eglise occidentale... Il a une primauté parmi tous les évêques de la chrétienté, si bien que, sans communion avec lui, il n'y a pas, en fait, moyen d'envisager la réunion de la chrétienté ;

« 4° C'est au siège romain que les Eglises d'Angleterre doivent leur christianisme par « Grégoire le Grand, notre Père » (concile de Clovesho, 747), « qui nous a envoyé le baptême » (Chronique anglo-saxonne, 565) » (p. 235).

Le Dr Kidd présenta une autre étude : *Les mesures prises en Angleterre au temps de la Réforme pour rejeter l'autorité du Pape* — textes officiels qu'il n'y avait pas lieu de discuter. Mais il concluait que l'Angleterre interprétait le pouvoir papal comme « constitutionnel et non autocratique » (p. 235). Les débats de ces conférences se terminèrent « dans une atmosphère de charité non diminuée et d'espoir renouvelé » (p. 236).

L'archevêque anglican ne fut guère encourageant et parla des rencontres de Malines dans une lettre adressée aux autres métropolitains de l'Eglise anglicane. Les catholiques anglais, de leur côté, furent grandement agités, surtout en entendant dire que le Pape aurait reconnu officiellement les conversations, — ce qui fut bientôt démenti. Pour clarifier la situation, le cardinal Mercier publia, le 17 janvier 1924, une Lettre pastorale portant sur *Les conversations de Malines*. Il y raconte comment ces conversations étaient jusqu'alors gardées secrètes, mais que l'archevêque de Cantorbéry les ayant révélées, il était obligé de rétablir la vérité : les réunions n'avaient aucun caractère officiel, elles avaient été bienfaisantes, et il n'avait pas le droit de fermer sa porte à un frère séparé. Sans blâmer les conversions individuelles, il lui semblait bien permis d'envisager, comme Léon XIII lui-même, les conversions par groupes. « La Lettre du cardinal Mercier était un franc, courageux et magnanime document. L'abbé Portal en fut aussi content que Lord Halifax » (p. 241).

La 4e réunion eut lieu le 18 mai 1925. Elle fut préparée par une campagne active de Lord Halifax. Mgr Van Roey l'ouvrit par la lecture de son rapport doctrinal sur *L'Episcopat et la Papauté au point de vue théologique*. Le Dr Kidd lui répondit point par point et maintint « que la succession apostolique s'est faite régulièrement dans l'Eglise anglicane »..., que « affirmer que la constitution de l'Eglise est l'objet d'une volonté divine... semble aller au-delà des preuves » (p. 246-247). Il veut bien rester en communion avec des Eglises qui ont une doctrine différente, mais à condition qu'on ne lui « demande pas d'adhérer lui-même à cette doctrine » (p. 247).

Le même sujet fut repris par M. Hemmer au point de vue historique. Le cardinal Mercier lut lui-même un rapport anonyme (on sut plus tard que l'auteur était Dom Lambert Beauduin, professeur à Rome) où l'on assurait que l'Eglise anglicane ne pouvait être absorbée par Rome, mais devait garder une autonomie semblable à celle de l'Eglise Orientale. « On maintiendrait les anciens sièges historiques de l'Eglise anglicane et l'on supprimerait les sièges catholiques nouveaux » (p. 249). Ces vues, qui devaient évidemment déplaire aux catholiques anglais, n'eurent même pas le résultat immédiat attendu : le Dr Gore fit remarquer qu'en cas de réunion, il faudrait traiter non seulement avec l'archevêque de Cantorbéry et les évêques d'Angleterre, mais avec tous ceux qui participent à la conférence de Lambeth ; du reste, ajoutait-il, cette question d'organisation était secondaire : ce sont les dogmes qui importent. Puis il lut son mémoire où il revendiquait « pour chacun le droit de ne pas professer les mêmes doctrines, la communion étant sauve par ailleurs, et, avec la communion, une foi fondamentale commune » (p. 249). Après la réponse de Mgr Batiffol, on aborda la question du développement du dogme. Le Dr Gore déclara « qu'il ne voulait pas revenir sur la discussion du matin, mais qu'il retenait seulement la possibilité de certaines explications sans être très optimiste sur le sort de ces explications » (p. 251).

On le voit, les points de discussion étaient importants. On se sépara cependant en se mettant d'accord sur l'évidence historique d'une primauté et d' « un droit de direction » de l'évêque de Rome. Normalement les évêques ne peuvent exercer leur autorité séparément du Pape. Quant à la définition des droits du Saint-Siège et de ceux des évêques, elle est difficile à établir, car leur exercice a varié et peut varier encore (p. 251). « La discussion avait été chaude, surtout au moment où le Dr Gore et Mgr Batiffol croisaient leurs arguments » *(ibid.)*, mais tous se séparaient contents, sauf le Dr Gore, qui avait bien senti que les catholiques, fort portés aux concessions sur le plan de l'organisation, ne l'étaient pas du tout sur le chapitre du dogme.

Diverses polémiques eurent lieu entre protestants et catholiques, dans les périodiques anglais et français. Le cardinal Mercier eut à correspondre avec l'archevêque anglican, qui ne trouvait pas qu'on avait fait de « progrès dans l'accord », et avec le cardinal Bourne, qui se plaignait d'être mis à l'écart d'entrevues dont l'archevêque de Cantorbéry était soigneusement mis au courant. Mais le cardinal Mercier mourait d'un cancer peu de temps après, en janvier 1926, et au mois de juin le P. Portal le suivait dans la tombe.

La 5e conversation eut quand même lieu, les 11 et 12 octobre 1926, sous la présidence de Mgr Van Roey. Mais elle avait un peu « la déprimante atmosphère d'une liquidation » (p. 273). Le Dr Gore n'y était pas. On se borna à faire le bilan des points d'accord. Parmi ceux-ci l'entente la plus difficile à établir était relative au pouvoir du Pape. « Des divergences de vue étaient inévitables » (p. 275), mais on pouvait toujours espérer reprendre la question plus tard [2].

Ce ne fut pas l'avis de Pie XI qui, en juin 1927, fit prier Mgr Van Roey de cesser les conversations et de ne pas publier les rapports de la dernière rencontre. Lord Halifax attribua ce retournement à l'action du cardinal Bourne et du cardinal Gasquet. Il partit à Rome en novembre 1927, il fut reçu très aimablement par le Pape, qui le bénit, lui et son œuvre, mais ne lui dit pas un mot des conversations. Le 6 janvier 1928 paraissait l'encyclique *Mortalium animos* qui déclarait que « l'unité ne peut être atteinte que par le retour des dissidents à l'Eglise romaine » et

[2] Sur toutes ces questions, il faut lire les vol. du R. P. J. de Bivort de la Saudée : *Anglicans et Catholiques, le problème de l'Union anglo-romaine (1833-1933)*, et *Documents sur le problème de l'Union anglo-romaine (1921-1927)* ; 2 vol. in-8, Paris, Plon, 1949 (cf. *Ami*, 1949, p. 398).

condamnait « la fallacieuse unité que beaucoup parmi les chrétiens recherchent : trompés par l'apparence d'un bien meilleur, ils sacrifient la vérité à une prétendue charité » (p. 280). Il ne fallait plus, selon l'encyclique, parler de l'union des Eglises, mais de l'unité de l'Eglise.

Lord Halifax mourut en janvier 1934, dans sa 95[e] année, après avoir été d'une activité inlassable jusqu'en ses derniers jours.

COMPTES RENDUS BIBLIOGRAPHIQUES

Fr. SPADAFORA. — **Gesù e la fine di Gerusalemme.** — In-12 de 150 p., 500 lire. — Rovigo, Istituto padano di arti grafiche, 1950.

Ce volume inaugure une collection « *Quaderni Esegetici* », où déjà plusieurs autres volumes sont annoncés sur l'A. T. et sur le N. T.

Dans le « discours eschatologique » (Mt., XXIV et parall.), Jésus a-t-il annoncé, en même temps que la ruine de Jérusalem, la fin du monde, et celle-ci pour quelle date ? — Beaucoup de critiques protestants, et avec Loisy la plupart des modernistes, affirment que Jésus a annoncé les deux événements comme devant se réaliser simultanément et très prochainement. La fin du monde n'étant pas arrivée en même temps que la ruine de la Ville Sainte, l'Eglise, *société* non prévue par Jésus, en fut réduite à s'organiser et à vivre sur la terre.

L'exégèse catholique a toujours pensé, de préférence, que le discours eschatologique de Jésus visait et la destruction de Jérusalem et la fin du monde ; les uns *divisaient* le discours en deux parties correspondant à ces deux objets ; les autres (et parmi eux beaucoup de contemporains) pensent que le discours *entier* portait à la fois sur ces deux points, la destruction de Jérusalem étant la figure du bouleversement final, et cela conformément à l'une des lois habituelles de la perspective prophétique.

M. Sp. a repris l'étude de la question. Il exprime sa conclusion dans les formules suivantes (p. XVIII-XIX) : « En réalité il est possible d'expliquer tout le discours de N.-S. de la *seule fin de Jérusalem*. Il ne s'agit pas ici d'une possibilité *in abstracto*, mais... d'une vraie démonstration proprement dite ; tout le discours de Jésus a pour thème la destruction de Jérusalem et l'admirable diffusion de l'Eglise... On comprend parfaitement qu'une telle exégèse élimine radicalement le système eschatologique... En Mt., XXIV, N.-S. ne parle absolument pas de la fin du monde. »

Des affirmations si assurées sentent la jeunesse et, à ce titre, provoquent la sympathie. Quant aux preuves, elles sont menées avec maestria. Avouons qu'elles ne paraîtront pas convaincantes à beaucoup — à commencer par le R. P. Vaccari, qui, dans la préface de l'ouvrage, « ne se sent pas en état de donner une pleine adhésion à cette solution du problème » ; il lui reconnaît toutefois « sa probabilité » et lui donne « volontiers un laissez-passer » en considération des bons résultats qu'elle peut avoir sur des âmes troublées dans leur foi.

Quoi qu'il en soit de la valeur (qui mériterait discussion) de cette dernière réflexion du R. P., disons simplement que dans ce livre une thèse plus hardie que solide donne lieu, en tant qu' « hypothèse de travail », à une étude serrée de certains versets du texte évangélique, d'où résultent des clartés de détail et des aperçus appuyés sur des citations, dont l'exégète pourra tirer profit.

Romano GUARDINI. — **Les signes sacrés.** Traduction revue et corrigée par Antoine Giraudet. — In-8 de 104 p., 130 fr. — Paris, Spes, 1950.

Une centaine de pages, dont le tiers consiste en introductions (notamment en une notice intéressante sur le « genre » de l'auteur) et dont le reste est divisé en chapitres de deux pages en moyenne, voilà de quoi plaire aux lecteurs pressés. Et le contenu les aidera à mieux apprécier le sens liturgique de multiples gestes et objets que la routine risque d'avoir rendu banals : signe de croix, génuflexion, procession, coulpe, cierge, eau bénite encens, calice, cloche, etc.

Le procédé employé consiste à partir du symbolisme naturel que tout poète saisit dans les objets les plus vulgaires : eau, pain, vin, flamme, etc., et l'auteur montre comment le symbolisme liturgique est en parfaite continuité avec le symbolisme naturel. Il suffit d'être un peu poète (et qui ne l'est pas un peu ?) pour être convaincu. Ces esquisses sommaires — reprises depuis et développées par l'auteur — aideront beaucoup d'âmes à goûter les éléments les plus simples et les plus usuels de la liturgie.

Abbé REMY. — **De la création à l'ère atomique.** — In-12 de 210 p., 300 fr. — Paris, Bonne Presse, 1951.

La lecture de la Bible, si vivement recommandée aujourd'hui et à bon droit, provoque des surprises dans les esprits non préparés. Il y a tant de différence entre la mentalité scientifique de notre temps et la simplicité quasi enfantine des personnages bibliques, entre les lois précises de notre morale chrétienne et les mœurs rudes qui s'étalent dans l'A. T. Le but de M. Remy a été de rendre un homme d'aujourd'hui capable de comprendre et de goûter la Bible et de saisir l'importance du message progressif qui annonce et prépare notre Rédemption surnaturelle en Jésus.

Les deux premières parties de l'ouvrage : « la terre dans l'univers » et « l'homme sur la terre » confrontent les données de l'astronomie et celles de la paléontologie avec les récits de la Genèse et occupent plus de la moitié de l'ouvrage. La distinction des méthodes — scientifique d'une part, exégétique de l'autre — le caractère hypothétique de certaines synthèses de la science (tel l'évolutionnisme) et les fruits à peine entrevus de la théorie des genres littéraires bibliques et de l'étude comparative des civilisations anciennes, permettent d'éliminer à bon droit toute chance de mettre en opposition certaine la Bible et la science.

La 3[e] partie expose les conditions dans lesquelles s'est réalisé le plan de Dieu pour la sanctification de l'humanité ; et la 4[e] montre dans « le sens chrétien » l'aboutissement de ce plan et le principe d'un jugement sain, paisible et véridique sur la Bible dans ses rapports avec la science.

L'ouvrage, très bien informé, va d'emblée au cœur des problèmes, en présente les éléments et en donne avec clarté la solution exacte. Sa lecture ne demande aucune initiation technique. La doctrine, solide et pure, sera comprise partout et par tous, tout en étant assez objective pour provoquer la réflexion des esprits les plus cultivés.

R. P. LACROIX, de l'Oratoire. — **Apologétique chrétienne. II[e] Partie. La Révélation chrétienne.** — In-8 de 490 p. — Paris, Libraire Générale de l'Enseignement Libre (77, rue de Vaugirard, VI[e]) 1950.

L'ouvrage fait partie de la collection *Cours d'instruction religieuse*, bien connue des prêtres aumôniers d'étudiants ou de noviciats de Frères et de Sœurs. Un sous-titre indique de plus qu'il s'agit d'un *cours supérieur*. En fait, l'ouvrage ne nous semble accessible dans sa totalité qu'à des esprits déjà mûris par des connaissances historiques du niveau secondaire au moins et par une étude sérieuse de la philosophie.

Il se divise en 3 sections et un appendice : 1° la religion juive ; 2° Jésus-Christ ; 3° le christianisme naissant